

LA VOCACIÓN DE LA PERSONA A LA COMUNIÓN COMO FUNDAMENTO DE LA MORAL SOCIAL

(A partir de la reflexión teológica de H. de Lubac)

HERNÁN FITTE

INTRODUCCIÓN

Los acontecimientos históricos y sociales de nuestro siglo han llevado a sociólogos, economistas y filósofos a pensar modos de organizar la sociedad que estuvieran de acuerdo con las exigencias que los tiempos proponían. Después de imaginar soluciones de todo tipo y de proponer sistemas de lo más variados, parece que ha llegado un tiempo en que las distintas tradiciones de pensamiento coinciden en algunos puntos esenciales. Esos puntos de convergencia parecen presentarse como fruto de una cierta amortiguación de posturas que en el pasado fueron extremas. La convergencia en algunas afirmaciones comunes puede ser un signo de progreso en el modo de comprender el hombre, pero también puede ser el resultado de una cierta decepción sobre la posibilidad de proponer ideas que sean capaces de guiar comportamientos virtuosos. La convergencia sería pues, para algunos, fruto del relativismo intelectual, del pensamiento débil. Otros prefieren pensar en una profundización en el modo de comprender al hombre, y en un proceso que por prueba y error, repetido una y otra vez a lo largo de la historia, lleva a aprender que existe un nivel de valores de los que no se puede prescindir a la hora de pensar el modo de organizar la vida.

Un ejemplo de este «trabajo de aprendizaje» son los derechos universales del hombre. A fuerza de violarlos, se aprende a respetarlos, porque se concluye que es fundamental lo que está en juego. En estos últimos años asistimos a la convergencia en algunos valores que desde siempre, y desde hace un siglo de modo más formal, la Iglesia ha formulado como necesarios. Se trata concretamente de los principios de su reflexión teológica social. Dahrendorf acaba de publicar un pequeño ensayo con un título muy sugerente: *La cuadratura del círculo. Bienestar económico, cohesión social y libertad política*. Después de presentar las líneas que dibujan la situación social, política y económica, concluye que hay pocas perspectivas que permitan ver con claridad el

modo de superar los problemas actuales. Hacer compatible la solución a la desocupación con la incorporación de los excluidos de determinadas zonas de la vida social y la promoción de algunas libertades políticas todavía teóricas en muchos países constituyen el desafío que Dahrendorf ha llamado *la cuadratura del círculo*. El libro termina proponiendo algunas estrategias de salida. Todas ellas tienen un tema común: la solidaridad como única propuesta posible.

Las conclusiones de la sociología y de economía pueden ser principalmente utilitaristas, pero nos sirven como dato experimental para apreciar cómo a la larga siempre se vuelve a ideas de fondo. En estas páginas nos ocuparemos del fundamento teológico de lo que hoy se conoce en el lenguaje común como solidaridad. Lo haremos de un modo diverso al modo habitual de argumentar, ya que lo que nos interesa es fundamentar teológicamente la cuestión.

1. LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA PERSONA EN LA MORAL SOCIAL CONTEMPORÁNEA

El tema de la dimensión social de la naturaleza humana es una cuestión antiquísima, puesta de relieve a su modo ya en las primeras reflexiones aristotélicas sobre el hombre y la vida de la *polis*. La incorporación de la filosofía aristotélica en la teología católica operada por Santo Tomás no se limitó a repetir las argumentaciones del filósofo griego, ya que el Aquinate argumentó la naturaleza social del hombre desde una perspectiva teológica. Sin embargo, sea por las razones que fuere, la teología moral social de los últimos siglos ha encontrado dificultades para exponer el tema desde su propia perspectiva teológica, y se ha limitado a una explicación más sociológica y filosófica. No se trata de hacer aquí un repaso de los principales manuales de moral social y de doctrina social de la Iglesia, pero es evidente la falta de desarrollo teológico del tema¹.

El Concilio Vaticano II quiso poner remedio a la situación. Concretamente la constitución pastoral *Gaudium et spes* es un claro tentativo de análisis de los temas fundamentales de moral social desde una

1. Desde el punto de vista de la filosofía autores católicos como J. Maritain, E. Mounier, o G. Marcel se ocuparon de la llamada del hombre a la comunión. También los hebreos M. Buber y E. Lévinas. Lo que hacemos notar es la falta de reflexión teológica, y sobre todo la falta de fundamentación en el campo de la teología moral social: ver por ejemplo la breves explicaciones de la dimensión social del hombre en los manuales de teología moral de Vidal, Chiavacci, Pescke, Häring, Grisez, Günthör, etc. En el manual de Goffi-Piana, el trabajo de Mauro Cozzoli, al tratar de las virtudes sociales, hace un desarrollo más completo del tema.

perspectiva teológica. Hay un esfuerzo evidente en todo el Concilio por argumentar desde la teología, y por incorporar cada una de las cuestiones concretas del tiempo (matrimonio, cultura, economía, política, paz) en una visión salvífica de la historia². Sin embargo la propuesta todavía no ha sido definitivamente integrada en la reflexión teológica y mucho menos en la manualística que se propone como material de estudio fundamental de la teología básica. La cuestión de la dimensión social del hombre, o dicho de modo más teológico, la cuestión de la vocación de la persona a la comunión, está lejos de ser presentada desde la riqueza de la Revelación, y más lejos aún de constituir uno de los fundamentos de la moral social, tal como lo propuso el Vaticano II.

La encíclica de Juan Pablo II *Sollicitudo rei socialis* fue un nuevo intento de proponer como tema teológico la solidaridad humana. También en este caso la reflexión prefirió recorrer otros derroteros distintos a la profundización de la solidaridad desde la perspectiva de la especulación teológica³.

La solidaridad ha sido propuesta como remedio contra el individualismo. Esto ha sido así tanto en el caso de los pensadores de inspiración colectivista como en los pensadores cristianos. Pero la necesidad de «ir contra» algo o alguien —en este caso contra la mentalidad individualista—, ha parcializado la reflexión, y aún más, la ha obligado a acomodarse al modo de pensar de quien se quiso combatir. Este puede ser otro de los motivos por los que el planteamiento de la solidaridad humana quedó en el campo de la argumentación meramente racional o experimental. Pero quizás ahora ya se dan las condiciones para presentar la verdad cristiana de modo más completo, es decir, se puede integrar lo que ha sido dicho hasta ahora con una reflexión que nazca en los datos de la Revelación y de la tradición de la Iglesia y los aplique a la sociedad.

2. LA VOCACIÓN CRISTIANA A LA COMUNIÓN EN H. DE LUBAC

Henri de Lubac no se ha ocupado directamente de moral social, y ninguno de sus comentadores lo reconoce como tal. Pero ha sido uno de los grandes teólogos de nuestro siglo, y quizás precisamente por no ser uno especialmente preocupado por dar respuesta directa a los pro-

2. Sobre este tema me he detenido con profundidad en *Lavoro umano e redenzione. Riflessione teologica dalla «Gaudium et spes» alla «Laborem exercens»*, Armando, Roma 1996.

3. Algunos intentos en F. FERNÁNDEZ, *Comentarios a la «Sollicitudo rei socialis»*, Aedos, Madrid 1990.

blemas concretos de moral social, presenta una serie de puntos de referencia sobre el ser cristiano —sobre la persona vista desde el cristianismo—, que pueden servir como base para el desarrollo del tema que nos ocupa. El paso de los años permite ahora ir descubriendo matices de la teología de de Lubac que no han sido todavía suficientemente explotados. De Lubac es conocido como eclesiólogo, como gran experto de los Padres, como autor de eruditos estudios históricos; no como moralista. Pero su pensamiento y sobre todo su *modo de hacer teología* es lo que queremos utilizar para presentar lo que a nuestro juicio constituye el fundamento de un modo verdaderamente cristiano de pensar la solidaridad humana. Porque es obligación de la teología respetar lo que escribía San Pablo a los de Corintio: *ahora bien, hermanos, si yo fuese a vosotros hablando en lenguas, ¿qué os aprovecharía, sin no os hablase instruyéndoos con la revelación...*? (1 Cor 14,6).

Como afirma Tilliette, el teólogo de Lyon «ha creado prados sembrados de flores a partir de las columnas grises del Migne»⁴. Su enorme familiaridad con los Padres y con la tradición de la Iglesia le permite presentar un cristianismo verdaderamente católico, vivaz, inundado por una alegría que mana de los testimonios que a lo largo de los siglos han mantenido viva la presencia de Cristo en la Iglesia.

Un estudio teológico completo del concepto de persona como «ser llamado a la comunión» en H. de Lubac excedería las posibilidades de estas páginas. Por ello, nos limitaremos a analizar su primera obra *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* de 1938, que ha sido calificado como el «manifiesto» de su teología. Según la opinión del más famoso de sus discípulos, H.U. von Balthasar, «de cada uno de los capítulos de esta obra crecen después las sucesivas obras fundamentales, como las ramas crecen a partir de la raíz»⁵. La importancia de un autor puede generalmente intuirse a partir de sus primeros escritos. «En ellos se intuye la dirección y en un cierto sentido el alma de un pensamiento, aunque es verdad que sólo al final de una vida, cuando el autor se presenta con las manos llenas de frutos maduros, es posible tener todos los elementos para dar un juicio completo»⁶.

4. X. TILLIETTE, *Henri de Lubac (1896-1991): l'uomo e l'opera*, en «Rivista del clero italiano» 73 (1992) 35-47.

5. H.U. VON BALTHASAR, *Il padre H. de Lubac. La tradizione fonte del rinnovamento*, Jaka Book, Milano 1986, p. 39.

6. E. BABINI, *La novità di 'Catholicisme'*. *Alla sorgente della teologia di H. de Lubac*, en «Communio» (ed. italiana) 126 (1992).

Contextualización de «Catolicismo»

Antes de proceder al estudio del concepto de comunión en este libro es necesario contextualizar brevemente la primera obra de H. de Lubac para comprender de modo más acabado su propuesta teológica.

Los años '30-'40 fueron testigos del nacimiento y desarrollo de un deseo de renovación en el modo de hacer teología. El regreso a las fuentes escriturísticas y patrísticas, que habían sido parcialmente abandonadas por algunos, tendrían que volver a descubrir la autonomía y el esplendor de la teología. Se trataba fundamentalmente de quitar el corsé con el que un excesivo racionalismo había inmovilizado a la reflexión teológica. Esto habría de conseguirse a través de una nueva lectura de los Padres, no para volver a decir lo que había sido dicho tantos siglos atrás —como el mismo de Lubac afirma—, sino para tomar de ellos el espíritu con el que los primeros teólogos se enfrentaron a los problemas de su tiempo⁷. Escribe X. Tilliette que «fue entonces que la teología volvió a levantar cabeza como reina de las ciencias con todo su antiguo brillo. P. de Lubac, con su insuperable prestigio delante de los jóvenes estudiantes y de los candidatos a las ciencias sagradas, reconfirmaba la especificidad de la teología y la importancia de una conversión, esto es, de su purificación frente a la filosofía y a sus reticencias»⁸.

Son conocidas las dificultades que encontraron los primeros ensayos de la renovación, y los equívocos que unos y otros debieron superar. La posición de H. de Lubac fue siempre prudente y en perfecta obediencia a sus superiores, aunque no por ello dejó de decir lo que en conciencia creía necesario para llevar a cabo la renovación teológica. Atento a dar vida a distintas voces en el concierto de las opiniones posibles dentro del catolicismo, su modo de hacer teología ha sido felizmente definido como un «método de comunión»⁹. Escribe Sartori en la introducción a la versión italiana de *Meditación sobre la Iglesia* que «hay (en de Lubac) una *teología eclesial* antes que una *teología sobre la Iglesia*, una *teología en comunión* antes que una *teología sobre la comunión*»¹⁰.

7. Cfr. H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, du Cerf, coll. Unam Sanctam, Paris 1938, capítulo X: «La fidélité à une tradition n'est jamais répétition servile. Un double travail s'imposait donc, de mise au point et d'adaptation» (p. 236). A partir de aquí citaremos la versión italiana: *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano 1978.

8. X. TILLIETTE, *o.c.*, p. 39.

9. A. SICARI, *Communio in H. de Lubac*, en «Communio» (ed. americana) 19/3 (Fall 1992) 450-464. Concretamente Sicari dice: «De Lubac, therefore, introduced a *communal method* into theology» (p. 453). No hemos encontrado otro modo de traducir, aunque la palabra «comunional» podría ser alternativa a la expresión «de comunión».

10. L. SARTORI, introducción a *Meditazione sulla chiesa*, Jaca Book, Milano 1978, XIV-XV.

La comunión en su dimensión eclesial

La palabra comunión tiene al menos dos significados. Originalmente la palabra *communio* significa la *collatio, communicatio, participatio* que todos los creyentes mantienen con los *sancta mysteria*. Esta es la referencia concreta a la estructura sacramental por la que se da la incorporación a la Iglesia¹¹. En sentido derivado *communio* significa también *concordia, congregatio, societas*. En *Catholicisme* encontramos un desarrollo de ambas perspectivas.

Como afirma Y. Congar «el Padre de Lubac parte de los problemas que pone la naturaleza social del hombre y su relación con la sociedad, y busca los fundamentos y las soluciones en la naturaleza misma del cristianismo, esto es, en la naturaleza misma de la Iglesia ... La Iglesia es en su esencia una obra de unidad, un proceso de reunión de los hombres en Dios»¹². El aporte buscado por el teólogo de Lyon es el de llegar a valorar las consecuencias sociales de la *communio* a partir del sentido eclesiológico del término.

Por lo que se refiere al contenido específico de *Catholicisme* Elio Babini distingue dos aportes importantes para una nueva y más fiel intuición del catolicismo, contenidos en las dos primeras partes del libro: su carácter social y su carácter histórico. «La Iglesia —comenta Babini al hablar de *Catholicisme*— es un cuerpo social, una *communio* cuya ley es la solidaridad, la unión, la interdependencia entre sus miembros. No es posible preocuparse sólo de la propia salvación individual, de salvar la propia alma, pues somos responsables unos de otros... El redescubrimiento del carácter social del cristianismo (en de Lubac) no se debe a una lectura sociologizante, sino más bien a una profundización de la perspectiva, a un alzar la vista que hace que emerja la verdadera naturaleza de la Iglesia en todas sus dimensiones»¹³. A la vez hay en de Lubac una enorme «capacidad de tener en cuenta equilibradamente aspectos opuestos en el cristianismo, como interioridad y exterioridad, dimensión social y dimensión personal, dimensión inmanente y trascendencia de la salvación»¹⁴.

Pero para de Lubac la comunión en su sentido eclesial va más allá. La teología católica no desprecia las formidables profundizaciones a las que llega la filosofía a partir de las elaboraciones clásicas del mundo griego. Pero sin despreciarlas tampoco *necesita* de ellas para

11. A. SICARI, *o.c.*, p. 456.

12. Y.M. CONGAR, *Saint Église. Etudes et approches ecclésiologiques*, du Cerf, Paris 1963, p. 511.

13. E. BABINI, *o.c.*, punto 3.

14. *Ibidem*.

concluir la vocación de toda persona a la comunión. Von Balthasar ve en las dos primeras partes de *Catholicisme* las características fundamentales de la realidad católica: la dimensión social, en el sentido de una solidaridad universal que concierne la salvación de la humanidad; y la dimensión histórica como significado de la temporalidad, del acontecer de la Iglesia en la historia. Solidaridad para de Lubac, según von Balthasar, significa que «el plan de la creación y de la redención es único, porque la humanidad en cuanto creada forma una unidad. La intención de Dios en la redención del mundo en Cristo sólo puede referirse a la humanidad en sentido global... La Iglesia fundada por Cristo sólo puede orientarse hacia esa totalidad de la redención: Ella continúa la obra de la unificación de la humanidad... Esa orientación a la solidaridad se hace particularmente clara en los sacramentos: el bautismo es incorporación en el pueblo de Dios, la confesión es también una reconciliación con este pueblo santo, la eucaristía expresa el misterio de la más profunda unidad con los hermanos... La redención del mundo y la Iglesia terrena miran a la vida eterna, que es descrita en la Escritura y en la tradición como comunión en el Único Dios»¹⁵. De este modo, todo el ser y la estructura salvífica de la Iglesia nos muestran la vocación del cristiano al encuentro con Dios en una *vocación* que se manifiesta necesariamente como *comunión*.

Todo el cristianismo nos habla de la comunión. Se lo ha acusado de individualismo, pero el cristianismo es social e histórico en el sentido más profundo de la palabra. ¿Como no pensar entonces que a esa dimensión de comunión salvífica de la Iglesia le ha de corresponder un modo de *ser persona para la comunión* compartida por todos los hombres?. La comunión no es un *optional* para la Iglesia. O con palabras de H. de Lubac, «la Iglesia tiene que dar *su propia forma* al mundo, transformándolo»¹⁶. Y la forma que puede dar la Iglesia es sólo la forma de la comunión.

La persona llamada a la comunión

Las primeras dos partes de *Catholicisme* se completan con otros dos capítulos que de Lubac dedica a la «Persona y sociedad» (capítulo XI) y a la «Trascendencia» (capítulo XII), también ricos en referencias a la comunión.

15. H.U. VON BALTHASAR, *o.c.*, pp. 40-42. Cfr. también Y.M. CONGAR, *o.c.*, p. 522.

16. H. DE LUBAC, *Catholicismo. Aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano 1978, p. 224.

El decimoprimer capítulo le da ocasión para tratar de la dialéctica entre persona y comunidad. Allí se pregunta si poner el acento en el carácter social e histórico del cristianismo y de la Iglesia no significa de algún modo poner en peligro el hecho de que la salvación es individual, y si no supone el riesgo de desdibujar la dignidad suprema de cada criatura individual. Aquí aparece la tercera contribución de *Catholicisme*: es el carácter paradójico del dogma. Ante la búsqueda de cualquier respuesta a la duda planteada, advierte de Lubac que las posibles observaciones biológicas o morales de las que nos podemos servir para explicar las paradojas que encierra el dogma cristiano no son más que analogías; la observación «gira en torno a la verdad que buscamos, pero se mantiene lejana y no nos permite aferrarla en su plenitud. Gruesa aproximación, presentimiento de la experiencia espiritual, todo ello tiene poca fuerza. La fe, por su parte, con el más secreto de sus misterios, nos hace tocar la verdad, pero sin permitirnos verla»¹⁷. Un modo de decir, por tanto, que el esfuerzo de exégesis de la Revelación y el uso de categorías racionales para penetrar el Misterio son necesarios, pero contemporáneamente incompletos. Sólo la fe permite *tocar* la verdad, aunque sea sin llegar a *verla*.

Para dar respuesta a la inquietud sobre la relación entre la individualidad de personas y la llamada a la comunión de Lubac recurre al ejemplo de Dios Trino. En Dios la unidad de naturaleza no significa mínimamente confusión de personas ni absorción de funciones. La unión no tiende a disolver uno en el otro sino a iluminarlos recíprocamente. Ser persona, había escrito poco tiempo antes, es «ser encargado de un rol, entrar en relación con otros y participar en un Todo. La llamada a la vida personal es una *vocación*, esto es una llamada a desempeñar un rol. Así, en la lógica de la personalidad, el universal y el singular, en lugar de excluirse como el particular y el general, se exaltan recíprocamente»¹⁸. De este modo la antinomia nos obliga «a reflexionar sobre la distinción y la unidad para comprender mejor la armonía entre lo personal y lo universal»¹⁹. En realidad la distinción entre las distintas partes del ser se manifiesta con mayor fuerza en la medida en que la unión entre ellas es más sólida. «Las partes concurren tanto más a la unidad en cuanto son miembros, y no sólo piezas de ella»²⁰, lo que daría pie a pensar en los distintos modos posibles de participar a la unidad.

17. *Ibidem*, p. 249.

18. H. DE LUBAC, *Le caractère social du dogme*, en «Cronique sociale de France» 45 (1936) 43, citado por A. RUSSO, *H. de Lubac*, San Pablo, Milano 1994, 93. Casi las mismas palabras encontramos en *Cattolicismo*, p. 251.

19. H. DE LUBAC, *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma*, p. 248.

20. *Ibidem*.

El siguiente paso de H. de Lubac para poder profundizar en la persona es tratar la relación entre unión y distinción. La unidad no es confusión, así como la distinción no es separación. «La unión verdadera no tiende a disolver los seres que reúne unos en otros, sino que más bien tiende a perfeccionar unos con otros. El Todo no es la antípoda sino que es el polo de la Persona. Se ha dicho “distinguir para unir”, y el consejo es excelente, pero en el plano ontológico no se impone con menor fuerza la fórmula complementaria de unir para distinguir. No es necesario temer los valores unitarios para salvar los valores personales, como si se perdiera para unos lo que se da a los otros»²¹. Vemos aquí como de Lubac entra en diálogo con algunos de los protagonistas del debate. La referencia al Todo como polo de la persona dialoga con la postura de Teilhard de Chardín. La propuesta de «unir para distinguir» se refiere a la fórmula opuesta de Maritain; mientras que el apelo final sobre la unidad de uno en el otro se refiere a los *Pensamientos* pascalianos.

Volviendo al tema de la Trinidad, agrega *Catholicisme*, «en el Único no hay soledad sino la fecundidad de la Vida y el calor de la Presencia. *Nunquam est sola Trinitas, numquam egens divinitas* (aquí cita entre otros a Gregorio de Niza, Atanasio, Hilario, Pedro Crisólogo, etc.) En el Ser que se basta a sí mismo ningún egoísmo sino el intercambio de un don perfecto (Gregorio Magno, Agustín, Ricardo de San Víctor). Lejana imitación del Ser, el espíritu creado reproduce algo —*ad imaginem fecit eum*— y los ojos habituados saben ver en él el signo de la Trinidad creadora (Buenaventura). No hay ninguna persona aislada; cada una, en su mismo ser recibe de todas, y a todas de su mismo ser debe restituir»²².

Todo esto, dice de Lubac, no debe alarmar a nadie: ni a los «individualistas» ni a los «sociólogos conformistas» (Lacroix), porque junto a esto y con la misma fuerza se afirma con San Agustín que *inter animam et Deum, nulla natura interposita*. Nada hay entre el alma humana y Dios; y a la vez *socialem quiddam est humana natura* (San Agustín, *De bono coniugali*, c. 1). Todos tienen necesidad de la *mediación de todos*, pero ninguno es distanciado por culpa de ningún *intermediario*²³, lo que «provoca un desarrollo paralelo de la vida interior y de la vida social, unidas de tal modo que hay una continua acción y reacción de una sobre la otra»²⁴.

21. *Ibidem*, 250-251.

22. *Ibidem*, 252-253.

23. Cfr. *ibidem*, 253.

24. H. DE LUBAC, *Memoria intorno alle mie opere*, Jaka Book, Milano 1992, p. 32.

La persona como comunión revelada en Cristo

A partir del testimonio de San Pablo expresado en la carta a los Gálatas donde afirma que «*cuando Dios, que me eligió desde el vientre de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo*» (Gal 1,15-16), de Lubac escribe que lo que le interesa del pasaje es ese revelar Dios el Hijo *en mí*. «Revelando el Padre y siendo revelado por el Padre, Cristo termina por revelar el hombre al hombre mismo»²⁵. Y añade, «al tomar posesión del hombre, asiéndole y penetrándole hasta el fondo de su ser, lo fuerza a descender dentro de sí para descubrir bruscamente dentro de sí horizontes hasta aquél momento insospechados. Por medio de Cristo la Persona es adulta, el Hombre emerge definitivamente del universo, toma conciencia de sí. De ahora en adelante, antes del grito triunfal de *agnosce, o christiane dignitatem tuam*, será posible celebrar la dignidad del hombre, *dignitatis conditionem humanae*»²⁶.

Pero si a través de la Revelación cristiana nos es permitido profundizar definitivamente en lo que el hombre es en sí mismo, esto no lo es todo, ya que la llamada paulina implica también una segunda dimensión. La imagen del Verbo que Cristo restaura en mí es restaurada también en todos los demás. Cristo es el punto de mí mismo que coincide con «el otro», es el signo de nuestro origen común y de nuestra común llamada. «Si ha habido en el pasado un suceso decisivo que cualquier historiador debe registrar con emoción, si ha habido algo que ha abierto nuestras perspectivas a la alegría de una comunión radical y universal, ese suceso no lo iremos a buscar a Grecia ... Es un hecho que en ningún sitio fuera del cristianismo, el hombre ha logrado al menos definir las condiciones, oscilando siempre entre la imaginación de una supervivencia individual que deja los hombres separados, y una reflexión que los absorbe en el Uno»²⁷. No somos plenamente personales si no es dentro de la Persona del Hijo, a través de la cual y dentro de la cual participamos a las relaciones de la vida trinitaria (amor, donación, solidaridad).

Comunión y sociedad

Lo que hemos dicho hasta aquí, siguiendo en los últimos la teología de H. de Lubac deja sin embargo muchos aspectos sin tratar. Ya al

25. No escapa a nadie la semejanza de estas palabras con lo escrito treinta años más tarde en *Gaudium et spes* 22.

26. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspetti sociali del dogma*, p. 258.

27. *Ibidem*, pp. 259-260.

inicio de nuestra investigación habíamos advertido que el teólogo francés no buscó «hacer teología moral» sino que su intención fue la de dar una nueva orientación para revitalizar la metodología con la que en su época se reflexionaba sobre el dato revelado.

Sin embargo, sin ser su preocupación la moral social, el teólogo de Lyon está atento también a los límites de la aplicación de la dimensión de comunión del cristiano a la sociedad. En las últimas páginas de *Catholicisme* expresa que la primera misión de la Iglesia en su relación con el mundo es restituir a la comunión el sentido profundo que le da la Revelación. Si la Iglesia es fiel en eso, ha cumplido con su misión. «Si es verdad que la *comunión* de las personas es *sociedad* en el sentido más profundo que existe, no es menos verdadero que esa comunión a la que nos hemos referido es de una estructura muy diversa a la sociedad temporal. Ahora bien, la Iglesia, que no es de este mundo, no tiene más que una competencia de orden muy general sobre el funcionamiento de estas sociedades, y no desciende a detalles técnicos. De manera que, si en el caso de la misma Iglesia, la expresión “catolicismo social” podía parecer un pleonismo, en el caso de la sociedad, su uso requeriría no una restricción, pero sí al menos alguna reserva. La Iglesia más que una doctrina fija lo que define es una actitud y una orientación»²⁸.

La Iglesia da una orientación y una actitud que, gracias a una lectura teológica de la realidad nos permite comprender desde la visión cristiana el significado del término *solidaridad*, o lo que es lo mismo el alcance de la palabra exquisitamente teológica de *comunión*. La pregunta que se plantea a continuación es si en esto se agota la misión de la Iglesia en su relación con el mundo; si es suficiente con que ella enuncie orientaciones y actitudes. Pero ocuparnos de este aspecto nos llevaría a desviarnos del fin que nos hemos fijado para estas páginas en las que no se trataba de reflexionar sobre los límites de la aplicación de conceptos teológicos a la realidad social, sino precisamente el de advertir la insuficiencia de un planteamiento sólo experimental o racional.

3. LA COMUNIÓN COMO CONCEPTO FUNDAMENTAL DE LA MORAL SOCIAL

Según la doctrina de San Gregorio Magno *in sancta Ecclesia unusquisque et portat alterum et portatur ad altero*²⁹. En la Iglesia no hay salvación fuera de la comunión.

28. *Ibidem*, 276.

29. S. GREGORIO MAGNO, *In Exechielem*, 1, 2, hom. 1, n.1 (PL 76, 939).

El Concilio Vaticano II enseña que «Dios, que se ocupa paternalmente de todos, ha querido que los hombres formen una sola familia. (...) Todos, en efecto, creados a imagen de Dios (...) son llamados al único y mismo fin; esto es, a Dios mismo. (...) Es más, el Señor Jesús, cuando ruega al Padre que “todos sean uno, como nosotros somos uno” (Jn 17,21-22), proponiendo a la razón humana insospechados horizontes, nos ha sugerido una cierta similitud entre la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad, y la unión entre las personas divinas»³⁰. El conocimiento de Dios Trino a través de lo que nos ha sido revelado sirve como modelo de la relación que hay entre las personas creadas. Un misterio que conocemos sólo en parte pero que la tradición nos presenta como paradigma y prototipo de lo que debe ser la relación entre los hombres. Una teología moral social no puede, por tanto, detenerse en una presentación sociológica o ni siquiera filosófica de la sociabilidad humana. Esto sería suficiente si se tratara de filosofía social. Pero tratándose de verdadera teología moral, su planteamiento debe ser más teológico, aún a costa de tener que sacrificar una cierta cercanía a los problemas concretos.

Este modo de concebir la índole comunitaria de la vocación humana es también más compatible con la diversidad de opiniones y de funciones de los cristianos. Como ya enseñaba Orígenes en los primeros siglos del cristianismo lo que impide la unidad, que no es uniformidad, es una realidad de otro orden, pues *ubi peccata, ibi multitudo, ibi schismata, ibi haereses, ibi dissensiones*³¹. Por otra parte la unidad entre los hombres no es posible en un mundo que ha olvidado el sentido del pecado y de la culpa, pues al olvidar uno y otro ha dejado de lado también el sentido del perdón y del arrepentimiento. Quien no perdona, quien no siente la necesidad de ser perdonado, se siente extraño en una sociedad en la que conviven el deseo de comunión con los egoísmos personales. La vocación a la comunión no exime de las dificultades de la convivencia.

Otro documento conciliar expresa que «Dios creó a los hombres no para que viviesen de modo individual, sino que los creó destinados a formar una unión social. Así también quiso Él “santificar y salvar a los hombres no uno a uno, fuera de todo mutuo legamen, sino que quiso constituirlos como un pueblo que lo conociera en la verdad y lo sirviera en la santidad”»³². De este modo se nos hace patente la dificultad de llegar al conocimiento de la verdad sobre el hombre fuera de la comunión entre las personas. Desde el origen de la histo-

30. GS 24.

31. ORÍGENES, *In Exechielem*, 9.1.

32. LG 9.

ria de la salvación, Dios eligió hombres no en cuanto individuos, sino como miembros de una cierta comunidad. Y a ellos los llamó su pueblo (Ex 3,7-12) y con ellos estableció su pacto en el monte Sinaí (Ex 24,1-18).

Cuando llegó la plenitud de los tiempos el «carácter comunitario ha sido perfeccionado y consumado por la obra de Jesucristo» pues «el mismo Verbo encarnado quiso tomar parte de la convivencia humana»³³. La solidaridad explicada desde esta perspectiva se nos aparece en su completa dimensión.

La solidaridad es pues una virtud necesaria para la convivencia humana, según los análisis más profundos de la sociología contemporánea. Es también parte principal del modo de ser del hombre, según las conclusiones de una tradición filosófica plurisecular. Pero fundamentalmente, la solidaridad es consecuencia y manifestación de esa llamada original de todo hombre a la comunión, a imitación del amor de donación de la vida trinitaria.

33. GS 32.

